

*Анатолій
Єрмоленко*

ПРИНЦИП ОБ'ЄКТИВНОСТІ І ПРАГМАТИЧНО-ДІАЛОГІЧНА КОГЕРЕНТНІСТЬ ПОЛІТИЧНИХ ТВЕРДЖЕНЬ

В умовах «всесвітнього суспільства ризиків» (У. Бек) зростає роль наукового знання, а відтак, роль і відповідальність інтелектуалів, зокрема філософів, у можливому прогнозуванні цих ризиків і загроз. Адже як ніколи в історії суспільство потребує достеменного знання, але як ніколи в історії таке знання є дедалі проблематичнішим. Таке становище пов'язане з тим, що сучасне суспільство є надто складним, а тому в ньому проблематизується можливість прогнозування наслідків самого прогнозування. Адже прогнозування можливе у простих закритих системах, а сучасне суспільство — це складна відкрита система. Така проблематичність достеменного істинного знання позначається в різних концепціях, зокрема «нової непрозорості» (Ю. Габермас), «меж прогнозів» (Г. Йонас), «другого модерну» (У. Бек, В. Цимерлі) тощо. Цими проблемами переймається у своїх працях «Інституції сенсу», «Філософії політичного судження» та ін. і відомий французький філософ Венсан Декомб, творчості якого присвячено цей випуск «ФД».

Отже, виникає питання, чи можливе обґрунтування такого знання і такої відповідальності за умов складної, комплексної, високотехнологічної цивілізації, якою є наша? Важливою проблемою соціального знання, соціальних, зокрема політичних, суджень і висловлювань, є їхня аргументованість

і обґрунтованість, від чого залежить і домагання істини та її об'єктивність. Ідеться тут про пошук останніх засновків знання, так званого *Letztbegründung*, чим власне й переймається філософія, яка має бути не тільки актуальною, а й істинною. Це стосується і ціннісно-нормативної системи суспільства: соціальних, правових і моральних норм, які мають не дескриптивний, а прескриптивний характер, адже норми не описують, а приписують. Це стосується і політичної філософії, якщо вона не зводиться тільки до описування наявної сфери політичного, чим власне, у нас і займаються політологи. Чи, може, політичні судження, твердження та дії не можуть бути обґрунтовані, а є результатом ірраціональних рішень, як стверджують представники так званого децизіонізму?

Зазначу, що впродовж історії філософії цей пошук здійснювався у вигляді звернення до «останньої підстави» (Аристотель), «трансцендентальної аперцепції» (Кант), до «життєвого світу» (Гусерль) тощо. Сьогодні проблема полягає також у тому, чи існує остаточно обґрунтоване соціальне знання і чи може воно претендувати на об'єктивність, з огляду на той факт, що суб'єкт цього знання так чи так належить до емпіричного світу, фактичного суспільства, а тому, здавалося б, його знання завжди суб'єктивне, тобто партійне, заангажоване й упереджене. Чи все ж таки воно може претендувати на об'єктивність, аподиктичну достеменність та універсальну значущість?

На початку ХХ століття, зокрема у Макса Вебера, проблема об'єктивності соціального знання постала у вигляді ціннісно-нейтрального, точніше морально-нейтрального знання «формальної раціональності», пов'язаної з практикою, редукованої до цілераціональної, інструментальної дії. З цього випливало й розуміння науки, яка мала б тільки аналізувати причиново-наслідкові зв'язки, обчислювати й узагальнювати, що зводило науку до парадигми природничого знання. Така раціональність стала потужним чинником розвитку не тільки науки, а й усіх інституцій сучасного суспільства. Звідси була абсолютизована роль експертів як представників і носіїв такого знання.

Проте таке знання нічого не свідчить про те, які власне цілі ми повинні обирати і яким цілям *варто* надавати перевагу. Ці кінцеві цілі, або цінності, сприймаються, так би мовити, як уже задані й обрані ірраціонально. Так званий філософський та етичний децизіонізм, чи, як його ще називає Венсан Декомб, «своєрідний політичний екзистенціалізм. Децизіонізм, як і екзистенціалізм, знаходить поживу у неможливості раціонального розв'язання проблеми “узаasadнення” судження. Засадами практичних суджень, наполягає він, є не раціональні підстави розуму, а безодня радикального вибору» (В. Декомб)¹.

¹ Цю цитату, як і інші посилання на В. Декомба, взято з перекладеного В. Омелянчиком рукописного фрагменту праці французького філософа «Філософія політичного судження».

Тобто представники такої науки нічого не кажуть про самі цінності, забуваючи той факт, що вони етично мають «за плечима» і на що вони нормативно претендують [ApeI, 1973: S.397 ff]. Проте саме таке ціннісно-нейтральне, точніше морально-нейтральне, знання спричинило чимало проблем ХХ століття, які «плавно» перейшли й у століття ХХІ. У філософському плані це знання пов'язане з монологічною цілераціональною парадигмою, внаслідок чого визначення і самих цінностей залишилося поза раціональним обґрунтуванням. Однак визначення цих цінностей і є завданням саме практичного розуму, який власне має задавати смисли теоретичному й інструментальному розумам. Отже, це є завданням практичної філософії, реабілітація якої розпочалася з останньої третини ХХ століття і триває й досі.

У зв'язку з цим я пропоную (і на цьому наполягаю!) розглядати цю проблему відповідно до парадигмального повороту від філософії буття через філософію суб'єктивності до філософії інтерсуб'єктивності, до чого схиляється і франкфуртська, і берлінська трансцендентальна прагматика, а також норвезька прагматика. Завдяки цьому повороту практична філософія, звертаючись до своїх витоків і враховуючи здобутки філософії мовлення ХХ століття, постає як діалогічна і моральна, долаючи у такий спосіб редуцію сфери практичного до технічно-практичного, або інструментально-практичного. До того ж є ще один вимір практичного в цьому плані, пов'язаний з прикладними аспектами етики, що об'єднує етику з політикою й економікою. Йдеться тут про те, щоб застосовувати практичну філософію як етику до розв'язання проблем соціальної теорії в цілому, політичної та економічної теорії зокрема.

У зв'язку з цим виникає завдання визначення того, що науковець, орієнтуючись на формальну раціональність науки, має «за плечима»? Річ у тому, що вже осереддя самої природничо-технологічної раціональності, теоретично-емпіричне знання як знання, що *претендує на істину*, має значущість тільки в діалогічній, а тому моральній формі дискурсу рівноправних партнерів аргументації. Оскільки, скажімо, представник природничих наук передбачає, що він повинен і прагне визнавати інших науковців — логічно припустити, що й усіх інших можливих компетентних учасників дискурсу — рівноправними партнерами дискурсу. Домагання значущості знання спирається на неодмінну *моральну* передумову: передумову *визнання всіх* можливих критиків (компетентних аргументувальників) [Böhler, 2009: S.25].

Отже, принцип об'єктивності конкретизується принципом дискурсу, який вимагає в раціональній аргументації уникнення перформативної суперечності твердження самому собі. В цьому плані твердження на кшталт: «я стверджую, претендуючи на істину, а отже й твоє визнання, що ти не існуєш» є перформативною суперечністю. Адже не можна вимагати

і потребувати порозуміння з тим, кого ти не визнаєш. А це, своєю чергою, означає, що науковець не може воліти бути науковцем, тобто претендувати на раціональність свого дослідження й істину, водночас стверджуючи, що як дослідник він не визнає жодної моральної норми. Ба більше, «за плечима» свого дослідження він уже визнає значущою основну норму моралі. Адже він претендує на істину для своєї теорії або гіпотези стосовно всіх, хто в принципі її може перевірити, тобто всіх можливих аргументувальників. Здогадно, це *всі* люди, або *всі* розумні істоти.

Уже цим науковець імпліцитно *визнає* всіх людей як можливих рівноправних партнерів дискурсу. Однак власне це і є морально обов'язковим: тим самим він визнає ті самі рівні *права*, на які сам претендує. Таким чином, для нього як дослідника вже є значущою ця моральна *основна норма* як елемент *принципу дискурсу*: «поважай усіх інших як можливих рівноправних партнерів із життєвими домаганнями та домаганнями значущості, без чого вони не можуть стати і бути партнерами в дискурсі! Відтак будь співвідповідальним за те, щоб вони могли стати і бути спроможними вести якомога кращі дискурси про всі проблеми і мірою можливості розв'язувати їх» [Böhler, 2009: S.25].

Відповідно, визначення принципу об'єктивності соціального знання переноситься в царину практичного дискурсу. Його слід розглядати у взаємозв'язку з принципом прагматично-діалогічної когерентності соціальних, зокрема й політичних, висловлювань. Це означає, що для визначення об'єктивності соціальних тверджень неунікненним є той факт, що ми зважаємо на те, наскільки ті чи ті тези або намір узгоджені з *нашою достепенністю як партнерів по дискурсу*. Узгодженість тези або наміру з роллю партнера по дискурсу є останнім критерієм для значущості аргументу, а отже, і внеску в дискурс, тобто є принципом «інтерсуб'єктивної об'єктивності» будь-яких тверджень, зокрема й політичних. І цей принцип водночас є і моральним принципом (Д. Бюлер).

Відтак, універсальний дискурс — це й етична, *морально-практична категорія*. Адже його учасники розглядаються не як об'єкти, засоби, ресурси, що постають одне для одного доквіллям, а як рівноправні *суб'єкти* досягнення порозуміння. З позиції дискурсивної прагматики таким, що підлягає осмисленню, тобто обговоренню внеску в аргументований діалог, є мовлення, що спирається на прагнення виконання *чотирьох домагань значущості*:

1) домагання *зрозумілості* мовленнєвих актів як узгодженість їхнього смислу з несуперечливістю пропозиційного змісту;

2) домагання *правдивості* мовних інтенцій разом з *достепенністю* готовності брати участь у дискурсі;

3) домагання *істини* або істинності моєї пропозиції, так щоб вона серйозно була сприйнята в дискурсі й могла бути перевірена в дискурсі;

4) домагання *легітимності*, або правильності норм і способів поведінки, щодо чого вони можуть бути перевірені в дискурсі.

Таким чином, вже беручи на себе роль партнера в аргументативному дискурсі, а отже, визнаючи ці чотири домагання значущості, мовець *a priori* обіцяє усім можливим партнерам по аргументації виконувати ці домагання, а отже, очікувати від них виконання таких зобов'язань, а звідси, визнавати їх рівноправними партнерами по дискурсу [Böhler, 2009: S.5].

Отже, це й етика дискурсу, або дискурсивна етика. І в цих словосполученнях слід бачити подвійний зміст. Адже, з одного боку, це ті правила, за допомоги яких ми можемо досягати порозуміння один з одним. І найперше серед цих правил — це визнання *іншого* (аргументувальника) рівноправним партнером, відтак, і повага до іншого, визнання його гідності. Це *етика* дискурсу, де наголос зроблено на першому слові. Ці правила за своєю сутністю етичні, адже вони виключають будь-яке інструментальне ставлення до іншого в межах дискурсу. З іншого боку, ці правила самі визначаються дискурсом, тому це *дискурсивна* етика. В цьому плані й перетинаються дискурсивна практика й етика.

У соціальних науках загалом — це парадигмальний перехід від цілерациональної дії до комунікативної дії, що зокрема дістає вияв у концепції дискурс-етичного обґрунтування соціальної теорії: «Не етика має бути обґрунтована засобами універсальної теорії реконструктивної соціальної науки — це було б ще одним, відповідним часові, відтворенням “натуралістичної хиби”, що досі супроводжувала ідентифікацію будь-якої реальної науки у процесі її становлення, — а трансцендентально-прагматичне обґрунтування етики потребує її змістової конкретизації за посередництва критично-реконструктивних соціальних наук і обґрунтовує тим самим визначальний для її предмета пізнавальний інтерес» [Arel, 1998: S. 395].

Це означає, що соціальна наука має бути підпорядкована етиці, а саме дискурсивній етиці, проте дискурсивна етика безпосередньо не «втручається» в дослідження соціальних наук. Адже вони спираються на «логіку речей» соціальних явищ. Вони, як і раніше, мають залишатися об'єктивними, незалежними від будь-яких ціннісних уподобань, світоглядних та ідеологічних упереджень. Проте цінності влітаються у тканину соціальних досліджень через нормативну систему і процедури дискурсу. Соціальна теорія, будучи ціннісно-нейтральною, тобто об'єктивною, підпорядковуючись принципів дискурсу й утворюючи на цьому підґрунті нормативний фундамент, набуває й етичного змісту і спрямування.

Понад це, саме (етичний) принцип дискурсу забезпечує й об'єктивність соціальних наук. Адже від того, наскільки науковці дотримуються процедур дискурсу, наскільки враховується принцип фаліблізму (той факт, що наше знання може бути хибним), залежить і те, наскільки це знання може виправдати свої домагання значущості. І в цьому якраз і виявляється

роль філософії, яка ставить питання, як уникнути помилки судження, тимчасом як ми маємо в нашому розпорядженні, так би мовити, тільки «підручні» засоби (В. Декомб).

На цьому нормативному фундаменті, а не апеляцією до світоглядних начал вибудовується й цілість соціального знання. Соціальна теорія, знаючи дедалі більшої диференціації, в дискурсивному нормативному фундаменті набуває своєї єдності. Це стосується також і легітимації соціальних інституцій на глобальному рівні, що потребує так званої глобалізації другого порядку, за Апелем. *Глобалізація першого порядку* характеризується поширенням і трансформацією капіталістичної ринкової економіки, що насамперед ґрунтується на поєднанні комунікаційних технологій і трансакцій фінансового (спекулятивного) капіталу на весь світ і що робить безсилим традиційну економічну і соціальну політику національних держав. Тому й потрібна *глобалізація другого порядку*, що має визначатися завданнями підпорядкування інструментального розуму «*homo faber*» дискурсивному розуму «*homo sapiens*» таким чином, щоб останній через обґрунтовану філософією етику відповідальності опікувався б новим соціальним порядком. Отже, це завдання підпорядкування першого останньому є завданням побудови соціально-екологічно спрямованого ринкового господарства у всесвітньому масштабі, норми та цінності якого визначались би глобальним громадянським правовим порядком [Apel, Hösle, Simon-Schaffer, 1998: S. 79].

Це стосується обґрунтованості суджень та висловлювань про виправданість соціальних та правових норм, про легітимність політичного ладу, про легітимність політичних рішень тощо. Відповідно, виправданість соціальних норм постає у такий спосіб: дискурс слід поширювати на легітимацію всіх проявів людської діяльності та її наслідків (політичні програми, господарські проекти, наукові дослідження тощо), наслідки реалізації яких, згодом, матимуть негативний вплив на соціальне та природне довкілля.

Д. Бьолер так визначає роль дискурсу в процесі обґрунтування, легітимації: «...лише ті норми, практики, проекти можуть бути визнані легітимними, які (за умови знання їхніх безпосередніх та побічних наслідків) могли б бути без примусу визнані усіма можливими учасниками дискурсу в процесі аргументації» [Böhler, 1994: S. 265]. Відповідно, формулюється і категоричний імператив: «Чини так, щоб усі твої твердження, плани або вчинки були узгоджені на основі осмислених і відповідних ситуації аргументів (так щоби жодний осмислений і відповідний ситуації аргумент не залишався б поза увагою, задля цього слід очікувати обґрунтованого консенсусу необмеженої аргументативної спільноти)» [Бьолер, 2007: с. 88].

Це стосується і розв'язання конкретних соціальних питань, зокрема щодо виправданості норм, що регулюють, скажімо, застосування ядерної енергії, визначають площину моральної дискусії про легітимність

преімплантативної діагностики (ПІД) і відповідних досліджень зі стовбуровими клітинами людських ембріонів тощо. В цьому випадку ідеальний дискурсивний принцип править і за *телеологічний орієнтир* для стратегічного завершення деонтологічного принципу дискурсивної етики етикою відповідальності, яка не тільки узаasadнюється принципами, а й враховує ймовірні безпосередні та побічні наслідки людської діяльності в цих сферах.

Це означає також, що дискурс може стати засобом перевірки не тільки значущості правил діяльності, а й імовірних наслідків цієї діяльності як щодо людини, так і щодо довкілля. А запровадження телеологічного виміру ідеального дискурсу, когерентного до Йонасової вимоги «збереження автентичного людського життя на землі», дає можливість оцінювати ці наслідки не тільки з огляду на людські «близькі інтереси», а й насамперед щодо «далеких інтересів», що містять у собі «інтереси майбутніх поколінь» та «інтереси природи».

А чи не означає це, що принцип дискурсу суперечить причиново-наслідковому знанню і винятковій ролі експертів, з чого ми починали? І що універсальність аргументативного дискурсу передбачає, що всі однаковою мірою спроможні мати судження і висловлюватись із будь-яких питань, не маючи для цього відповідного спеціального знання, і підміняється некомпетентним втручанням у роботу фахівців-експертів? Звісно, ні! Адже універсальність дискурсу — це регулятивний принцип, який передбачає відкритість суспільства. Наведу один приклад. Якось колишній головний архітектор Києва висловився з приводу вимоги залучення широкої громадськості до обговорення й ухвалення відповідних рішень щодо архітектурного розвитку Києва — мого рідного міста. Він сказав приблизно таке: залучення громадськості до розв'язання цих проблем — це все одно, що влаштовувати широке обговорення при проведенні хірургічної операції.

Справді, таке обговорення було б профанацією, так само як і проведення референдумів, скажімо, щодо ухвалення нової конституції, вступу нашої держави до НАТО тощо. Адже тут можлива маніпуляція, підміна комунікативної дії стратегічною. І це оприявнюється не тільки в примітивних формах брутальної фальсифікації результатів голосування, а й у набагато витонченіших маніпуляціях свідомістю громадян та їхніми комунікаціями, пов'язаними з прихованими перлокутивами, спрямованими на введення в оману, тощо. Скажімо, при визначенні рейтингу тих чи тих політичних сил (тих чи тих економічних суб'єктів) шляхом голосування можна у прихований від опитуваних осіб спосіб робити акцент на одній із ознак, властивій тій силі, яка оплачує це опитування. Такими засобами особливо користувалися в тоталітарних державах, наприклад нацисти в Німеччині, проводячи один референдум за одним, ігноруючи чіткі правові процедури досягнення згоди, використовували такі референдуми для проведення

своєї політики, що добре ілюструє Гітлерове запитання-пастка: «Так право для народу чи народ для права?»

Тому, коли не існує чітких процедур винесення питань на обговорення, врахування громадської думки і відповідного ухвалення рішень, коли вирішують «сміслопродуценти», тобто ті, хто «ставить запитання», широке обговорення, референдуми, а отже, й демократія в цілому, про що вже йшлося, дедалі більше перетворюються на симулятивний дискурс і симулятивну демократію. В цьому разі система політичного структурується не кодами «суб'єктно-суб'єктного дискурсу», тобто «дискурс-партнерства», а кодами «друг — ворог», а, як відомо, «коли ворог не здається, то його знищують».

Тоді й політичні дискусії перетворюються на симулякри, за якими політичні твердження постійно вдаються до перформативних суперечностей твердження самому собі на кшталт такого: «Я стверджую (розраховує на порозуміння в дискурсі), що ти, як політичний опонент, не існуєш». Щоправда, слід зауважити, що симулятивна демократія є не тільки свідченням недорозвиненості підсистеми комунікативної дії, а й наслідком недорозвиненості підсистеми цілераціональної дії, в результаті чого політична дія підміняється балаканиною, різними ток-шоу без певних цілей і наслідків, що блокує ухвалення ефективних рішень і втілення їх у життя.

Адже універсальний дискурс, про що вже йшлося, — це регулятивна ідея, яка означає таку відкритість, що передбачає залучення громадськістю до розв'язання цих питань експертів, незаангажованих владою, бізнесовими структурами тощо, обмеженими партикулярними інтересами. Але для цього має сформуватися громадянське суспільство як метаінституція і зрілі громадяни, чого нам, на жаль, ще й досі бракує, хай це твердження вже й набило оскомину. Як немає і справжніх політичних дискусій щодо стратегій соціального розвитку та основних цінностей суспільства, коли б політичний опонент не сприймався як ворог, а поставав як гідний і рівноправний суб'єкт політичного дискурсу. При цьому сама дискусія розгорталася б на підставі аргументації, а її результат визначався би на основі вагомішого аргументу, а не гучності голосу опонента, його емоцій та інтуїції. Таку культуру дискурсу, а також відповідні процедури та інституції ще доведеться створити. Має ще відбутися історичний (можливо, досить тривалий) «процес навчання» (*Lernprozess*), до якого наш народ, я певен, здатний.

ДЖЕРЕЛА

- Бюлер Д.* Ідея та обов'язковість відповідальності за майбутнє. Ганс Йонас та етика діалогу: перспективи духу епохи // Переклад з нім. О.Вєдрова, О. Шаблій, наукова редакція А.Єрмоленка // *Філософська думка*. — 2007. — № 2. — С. 77 — 95.
- Apel K.-O.* Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik // *Transformation der Philosophie*. B.2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. — Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973. — S. 256 — 435.
- Apel K.-O.* Die transzendental-pragmatische Begründung der ethischen Grundnormen und ihr Verhältnis zu den kritisch-rekonstruktiven Sozialwissenschaften // *Sprachtheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*. Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes. — Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.
- Apel K.-O., Höhle V., Simon-Schaffer R.* Die Tatsache der “Globalisierung” und die Aufgabe der Philosophie (Podiumsdiskussion) // *Apel K.-O., Höhle V., Simon-Schaffer R.* Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie. — Bamberg: Universitäts-Verlag, 1998.
- Böhler D.* In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten // *Ethik für die Zukunft*. Im Diskurs mit Hans Jonas. — München: Beck, 1994. — S.244 — 276.
- Böhler D.* Zukunftsverantwortung in globaler Perspektive. — Bad Homburg: VAS, 2009. — 115 S.

Анатолій Єрмоленко — доктор філософських наук, професор, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Репліка Венсана Декомба:

Мені хотілося б дати невеликий коментар із приводу двох виступів — Анатолія Єрмоленка та Флорана Генара. Невеличке доповнення. Насамперед кілька слів щодо виступу пана Єрмоленка. Він дуже наочно, чітко й блискуче показав, як етика впливає з теорії знання. Власне термін «прагматика» у сучасній філософії дуже часто описує етику відносин між науковими діячами, між дослідниками. Мене понад усе вразили у його виступі висновки з приводу політичних дебатів в Україні. Я навіть занотував це собі. Думку про те, що тут, в Україні, під час політичних дебатів опоненти вважають один одного не просто супротивниками, а ворогами. Зовсім не так, як це приписує етика в науковому середовищі — вважати свого опонента колегою. Природно, це й становить головну суть проблеми, цього важкого випадку. У будь-якому разі дискусія не має протиставляти один одному ворогів — у крайньому разі супротивників. Адже це є науковий спір. Тобто якраз науковий спір уявляє, що опоненти у даному випадку не є ворогами. Чому? А власне тому, що ворога хотілося би знищити, а опонента — ні. І далі. У політичному спорі ми маємо вже не колег, ми маємо громадян. Позаяк у науковому спорі ми обговорюємо певні проблеми.

Натомість у політичному спорі ми сперечаємося, аби дійти рішення, ухвалити рішення. Як казав один американський учений, мовляв, у науковому дослідженні не можна визначати якісь строки. Наукове дослідження має тривати нескінченно. Жодних кінцевих строків. Водночас політичний спір є й короткостроковим і терміновим. Він має обов'язково закінчитися ухваленням рішення. Якщо цього рішення не буде, ми, отже, лишаємося з нічим. Справу не зроблено. Ми маємо розбіжності — і годі. Ось чому етика спорю показує взірць тієї моделі, що її належить прийняти в науковому спорі, аби дійти якихось результатів.

І ще одне зауваження, на цей раз з приводу виступу Флорана Генара. На жаль, нам час не дозволив цілком почути ту частину його доповіді, що присвячена Русо. Але я це відтворив, так би мовити, у себе в голові. Згадав, спираючись на загальну форму його уявлень, його аргументів. Отже, що стосується трьох ілюзій, що про них він казав. Найважливіше тут, з погляду практичної філософії, — це артифіціалізм. Якщо розглядати речі під кутом зору цієї ілюзії, то треба абсолютно чітко розрізняти, яким був «філософ-законодавець» у Платона і яким був «філософ-законодавець» у Русо. Докладніше про причини йшлося у виступі. У Платона жодного артифіціалізму не було. Чому? Тому що сама структура полісу була закладена в індивідові. Тобто йшлося про те, що треба побудувати місто з асоціальними індивідами. Натомість Русо розглядав цю теорію міста з позицій контрактуалізму. Він власне розглядав ці речі у «сучасних» термінах, про які йшлося. В тому сенсі, що право передує політичному місту. І саме право має побудувати якусь соціальну цілісність. І звичайно, тут той самий «філософ-законодавець» з'являється саме в якості міфу. Це дає підстави Русо переглянути цей міф — на користь контрактуалізму. У цьому я підтримую точку зору Русо — цей законодавець не є помилковою думкою. Слід було його створити. Цей міф корисний. Саме цей «філософ-законодавець» дає змогу Русо перевтілити те, що було законом в узвичаєння. І якраз тут Русо зближається з Платоном. А саме: що для будівничого потрібна не лише *politéia*, але й *paideia*. Тобто виховання, освіта — у комплексі. І тільки так може бути поставлено в політичній площині проблему продовження, тяглості цього міста.